CARL SCHMITT

CATOLICISMO ROMANO E FORMA POLÍTICA

Prefacio, tradução e notas
de Alexandre Franco de Sá

HUGIN
BCH

Biblioteca de Ciências Humanas

Carl Schmitt

CATOLICISMO ROMANO

E

FORMA POLÍTICA

Prefácio, tradução e notas
de
Alexandre Franco de Sá

MUGIN
1998

Römischer Katholizismus und politische Form.

Carl Schmitt

- 1925 -

Editor: Hugin Editores, Lda.
Apartado 1326 - 1009 Lisboa Codex
Tel.: (01) 813 01 39 - Fax: (01) 814 42 12
Email: hugin@esoterica.pt

Tradução: Alexandre Franco de Sá

Capa: Júlio Prata Sequeira

Maquetagem: Hugin Editores, Lda.

Impressão, montagem e acabamento: Sociedade Astória, Lda.

ISBN: 972-8310-77-3

Depósito Legal: 129066/98

Primeira edição: Novembro de 1998

© 1984, Klett-Cotta, Stuttgart

© 1998, Hugin Editores, para a edição portuguesa

Reservados todos os direitos de acordo com a legislação em vigor

PREFÁCIO
À
EDIÇÃO PORTUGUESA

Considerado por Carl Schmitt como uma das suas obras centrais, *Catolicismo Romano e Forma Política* constitui um texto passível de múltiplas interpretações. Ele é, ao mesmo tempo, uma apologia retórica da Igreja católica romana, um *elogium*, como o próprio Carl Schmitt reconhece no seguimento do comentário de Hans Barion[1], e um ensaio onde se podem ver esboçados os conceitos fundamentais do seu pensamento político, os quais estarão presentes nas obras escritas entre os anos 20 e 30, a fase mais fecunda da sua actividade — em obras como *A Ditadura*, *Teologia Política*, *A Situação Histórico-Espiritual do Parlamentarismo Hodierno*, *Doutrina da Constituição*, *O Conceito do Político* ou *A Época da Neutralização e da Despolitização*.

O tema central do pequeno livro de Carl Schmitt é, no entanto, claro, a partir do enunciado explícito do título: *Catolicismo Romano e Forma Política*. O catolicismo romano não tem a sua essência no plano do político. Contudo, embora a sua essência pertença a uma outra dimensão, ele pode assumir no plano do político um papel específico que essa mesma essência lhe assinala. É a determinação do papel do catolicismo romano no plano do político, e a tentativa de encontrar, partindo dessa determinação, as posições políticas que ao catolicismo, diante da situação política contemporânea, são exigidas, que constitui o ponto nuclear das análises desenvolvidas por Schmitt neste livro.

O desenvolvimento do presente escrito pode então ser compreendido sob a articulação de três questões fundamentais, as quais, embora não explicitamente elaboradas, lhe estão estruturalmente subjacentes. É na formulação implícita destas questões, e na tentativa

de lhes esboçar uma resposta, que todo o texto encontra a unidade do seu desdobramento. A primeira questão fundamental consiste na tentativa de compreender a *essência do catolicismo romano*. Procurando o que caracteriza essencialmente o catolicismo romano, o texto progride também negativamente, fazendo ver o que o catolicismo romano essencialmente não é, ou seja, mostrando o erro de posições que, dentro e fora da confissão católica, se propunham atribuir ao catolicismo romano uma essência que não era a sua. A segunda questão fundamental consiste na pergunta acerca da *situação epocal em que o catolicismo contemporaneamente se insere*. Identificado o catolicismo na sua essência, importa então caracterizar os traços essenciais da situação política, histórica e espiritual contemporânea, de modo a compreender como a essência do catolicismo romano se pode articular com tal situação. A terceira questão fundamental consiste na pergunta por essa mesma articulação, ou seja, na tentativa de tematizar *o papel que o catolicismo romano, uma vez identificado na sua essência, pode desempenhar numa época histórica com as características da contemporânea*. E se o presente livro se desenvolve em função da formulação implícita das três questões fundamentais referidas, a articulação entre os dois termos conjugados no seu título — *catolicismo romano* e *forma política* — encerra já implicitamente também a resposta que a cada uma é assinalada.

Considerando a primeira questão, Schmitt caracteriza o catolicismo romano como uma *complexio oppositorum*. O livro começa aliás como uma descrição irónica das oposições possíveis no seio do próprio catolicismo, e das várias alianças estabelecidas pelo catolicismo romano com o poder político vigente, seja esse de que natureza for, concluindo que «com cada mudança da situação política, são mudados aparentemente todos os princípios, fora um único: o poder do catolicismo»[2]. Contudo, se o catolicismo pode ser determinado por Schmitt como uma *complexio oppositorum*, a *complexio oppositorum* que o constitui não pode ser confundida com uma síntese de antíteses, no sentido hegeliano, com uma síntese em cuja imediatidade se conjugaria a oposição de vários momentos ou mediações antitéticos. Schmitt apressa-se a esclarecer que à Igreja católica «não se adequa nem o desespero das antíteses nem a altivez ilusória da sua síntese»[3]. Deste

modo, a compreensão schmittiana do catolicismo romano, a compreensão que o leva a determiná-lo como uma *complexio oppositorum*, não pode ser confundida com uma compreensão dialéctica. Por um lado, o catolicismo romano, na medida em que é um complexo das mais extremas oposições, na medida em que as posições mais díspares encontram lugar no seu seio, não pode ser identificado com nenhum momento dialéctico, com nenhum ponto tético ou antitético. Por outro lado, ele não pode ser confundido com o "terceiro mais elevado", com a síntese das oposições. Como a síntese dialéctica, o catolicismo romano conjuga em si as mais extremas oposições. Mas, ao contrário desta síntese, a unidade constitutiva da *complexio oppositorum* católica romana surge, não a partir da mediação dos vários opostos, não a partir da integração e negação — no sentido da *Aufhebung* hegeliana — destes opostos como momentos ou passos de um progresso dialéctico, mas a partir de uma vontade que constrange a uma unidade formal uma realidade em si mesma informe e irredutível a mediações, ou seja, a partir de uma força agregadora que, determinada como uma *vontade de decisão* (*Wille zur Dezision*), como se lhe refere Schmitt no presente texto[4], se concretiza na doutrina católica romana da infalibilidade papal. Por outras palavras, o catolicismo romano, na medida em que é uma *complexio oppositorum*, na medida em que abarca no seu seio as mais extremas oposições, tem uma dimensão universal. Mas a universalidade do catolicismo romano distingue-se da totalidade própria da síntese dialéctica. Se, numa perspectiva dialéctica, a realidade é intrinsecamente racional, e se, na medida em que o é, a realidade se articula numa sucessão progressiva de mediações necessárias, as quais surgem como momentos de uma totalidade, a realidade é, na perspectiva católica romana, algo informe e disperso, capaz de receber uma ordem racional, uma forma — e com ela uma «orientação»[5] —, apenas pela *vontade de decisão* que o dogmatismo católico romano privilegiadamente expressa. O catolicismo romano assume assim a realidade como ela é, ou seja, como algo obscuro e informe; deste modo, ele, como escreve Schmitt, «permanece na existência concreta», «é algo vivo»[6]. E é assumindo a realidade tal como é, na obscuridade que essencialmente lhe pertence, que o catolicismo romano configura, através daquilo a que poderíamos

chamar a sua vontade de decisão enformadora, a sua racionalidade específica; é assim que Schmitt acrescenta ser o catolicismo, para além de algo vivo, «racional na medida mais elevada»[7].

Schmitt caracteriza a racionalidade específica do catolicismo romano, ou seja, a capacidade de se constituir como uma *complexio oppositorum*, a capacidade de unir sob uma forma agregadora uma realidade em si mesma marcada por uma opacidade dispersa de oposições, como uma racionalidade institucional e jurídica[8]. E a racionalidade jurídica ou institucional própria do catolicismo romano determina-se, segundo Schmitt, por assentar «no desempenho rigoroso do princípio da representação»[9]. O conceito de *representação*, na sua distinção do conceito de *delegação*, constitui um dos pontos centrais do pensamento político de Schmitt. Para Schmitt, a *representação* (*Repräsentation*) distingue-se essencialmente da *delegação* (*Vertretung*) em função do elemento que nelas se substitui: na delegação, a realidade que delega poder-se-ia expressar a si mesma, sendo apenas por conveniência substituída por uma outra que, não obstante ser do mesmo plano em que ela se integra, se expressa no seu lugar; na representação, pelo contrário, a realidade representada não é, segundo a expressão de Carl Schmitt em 1928, na *Doutrina da Constituição*, «visível» e «presente», não podendo ser senão na medida mesma em que é representada. Como escreve Schmitt: «Representar quer dizer tornar visível e presentificar um ser invisível através de um ser publicamente presente. A dialéctica do conceito está em que o invisível seja pressuposto como ausente e, no entanto, ao mesmo tempo, seja tornado presente»[10]. Assim, se a delegação é acidental, exercida circunstancialmente por conveniência do seu exercício, a representação é necessária, na medida em que o representado apenas é no e pelo representante, ou seja, na medida em que o representado depende do representante para ser. A realidade invisível e ausente que o catolicismo romano representa é, segundo Schmitt, «o próprio Cristo, pessoalmente, o Deus que se tornou homem na realidade histórica»[11]. Cristo, a realidade invisível e ausente, torna-se visível e presente na Igreja católica romana; melhor dizendo: a sua invisibilidade e a sua ausência, nunca superadas, tornam-se visíveis e presentes na e pela

Igreja católica romana. A Igreja católica romana é então Cristo, na medida em que Cristo não é — não se torna presente ou visível — senão através da sua representação pela Igreja católica romana. E Cristo, o Deus tornado homem, é a Igreja católica romana, na medida em que a Igreja católica romana não é constituída na sua essência senão como a representação de Cristo.

A determinação do catolicismo romano através do «desempenho do princípio da representação», ou seja, através de uma racionalidade específica que lhe permite constituir-se como uma *complexio oppositorum*, unida e orientada — e, nessa medida, enformada — sob a unidade da forma de uma vontade dogmática de decisão, conduz à segunda questão fundamental referida como central no desdobramento do texto: a caracterização da situação epocal contemporânea. Segundo Schmitt, a situação política e espiritual contemporânea determina-se precisamente pela sua incapacidade de forma e, consequentemente, pela impotência da vontade de decisão que essa mesma forma exige. Por outras palavras, a época contemporânea caracteriza-se, segundo Schmitt, pela carência do princípio da representação. A racionalidade contemporânea, a racionalidade de uma época caracterizada por aquilo a que Schmitt chama um pensar económico e técnico, opõe-se directamente à racionalidade católica romana, na medida em que a primeira se constitui enquanto tal, na sua especificidade, na própria medida em que lhe falta aquilo cuja presença caracteriza a segunda — o princípio da representação ou, o que é o mesmo, a capacidade de forma. Contudo, a oposição entre o catolicismo romano e a época moderna não pode ser encarada como uma contraposição dialéctica. Escrevendo que «para um católico, se alguém quisesse fazer da sua Igreja um pólo contrário à época mecanicista, isso teria de surgir como um elogio duvidoso»[12], pois ela «tornar-se-ia no desejado complemento do capitalismo, num instituto higiénico para os sofrimentos dos combates da concorrência, num passeio de Domingo ou numa estância de Verão do citadino»[13], Schmitt aponta para a natureza dessa oposição. A Igreja católica romana não pode ser compreendida, na sua natureza, como o contraponto dialéctico do mecanicismo e da racionalidade económica, pois, se o fosse, ela pertenceria a esta mesma racionalidade. Longe de ser

compreensível sob a determinação do pensar económico e técnico, como uma compensação irracional e emocional do excesso de racionalidade desse mesmo pensar, longe de ser compreensível como contraponto do mecanicismo e da racionalidade económica e técnica, contraponto esse que seria apenas pensável a partir desta mesma racionalidade, o catolicismo romano tem um outro modo de pensar — caracterizável como jurídico ou institucional —, uma outra racionalidade — caracterizável como representativa —, que pelo pensar económico e técnico não pode ser abarcado nem compreendido.

A tematização de uma época da racionalidade económica e técnica não é exclusiva de Schmitt. Ela perpassa por textos de escritores seus contemporâneos, como é o caso de Spengler, de Jünger ou de Heidegger. Considerando-se a caracterização por Schmitt da época do pensar económico e técnico pela sua incapacidade de representação, ou seja, pela sua incapacidade de consideração de uma realidade que, sendo em si mesma intangível e invisível, apenas pode ser tangível e visível num e através de um representante que tenha essas características, seria particularmente frutífero o estabelecimento de um paralelo entre o pensamento de Schmitt e Heidegger no tratamento da questão da técnica. Para Heidegger, particularmente na sua obra póstuma mais relevante, publicada apenas em 1989, nos *Contributos para a Filosofia*, escritos entre 1936 e 1938[14], a época da técnica é determinada por aquilo a que ele chama o abandono do ente pelo ser (*Seinsverlassenheit*) e pelo consequente esquecimento do ser pelo homem (*Seinsvergessenheit*). E a relação entre o ser e o ente é considerada por Heidegger numa perspectiva caracterizável, utilizando uma terminologia schmittiana, como representativa. O ser não é (*ist*) em si mesmo; e, para ser (no sentido do verbo *wesen*), o ser só é *no* e *pelo* ente, ou seja, para utilizar uma terminologia schmittiana, o ser só é como *representado* num ente constituído enquanto tal como *representante*. A história determina-se no seu percurso, segundo Heidegger, pelos vários modos de o ser se representar no ente, de o ser se tornar ser no ente (pelos vários modos daquilo a que Heidegger chama *Wesung*), e pelos vários modos de o homem, de acordo com este tornar-se ser do ser no ente, compreender o próprio ser. Dir-se-ia então que a caracterização por Heidegger da

época da técnica como a época em que o ser abandonou o ente, ou seja, em que o ser é no ente pela sua retirada, pela sua ausência, corresponde à caracterização da época da técnica por Schmitt através da sua carência de representação. Nesta época, o ente é por si só, sem referência ao ser. Por outras palavras, o ente é concebido fora do processo de representação. O ente é aqui apenas aquilo que nele é ôntico, visível, tangível; ele não pode representar. E o ser, o qual só pode ser se for representado no ente, não havendo o ente enquanto representante, não pode deixar de ser reduzido a um puro nada.

O pensar económico e técnico caracteriza-se então pela radicalidade do seu carácter redutor. Só do que é visível e tangível, segundo o critério deste pensar, se pode dizer que seja. O representado, ou seja, a realidade invisível e intangível que necessita do processo representativo para se tornar, no representante, visível e tangível, não é agora nada senão um "reflexo", uma "emanação" ou um "espelhamento"[15] da realidade material. E a realidade material, aquilo que é visível e tangível, não é senão aquilo que é na sua visibilidade e tangibilidade, não se podendo considerar o representante de uma realidade de outra dimensão por ela representada. Considerado a partir da sua ligação com a esfera do político, dir-se-ia que o pensar económico e técnico conduz à mecanização e automatização das relações políticas, e das relações humanas em geral, ou seja, à desumanização dessas mesmas relações. Escrevendo que «diante de autómatos e de máquinas não se pode representar»[16], e que «os financeiros americanos e os bolchevistas russos encontram-se juntos no combate pelo pensar económico, isto é, no combate contra os políticos e os juristas»[17], Schmitt esclarece que em causa está, na época do pensar económico e técnico, no combate do pensar económico e técnico contra o pensar representativo, a própria sobrevivência do político. Sem a referência àquilo que Schmitt chama um «*ethos* de convicção», isto é, sem a autoridade legitimada pela remissão a uma ideia, a uma realidade que, sendo invisível, é representável, ou seja, é passível de ser tornada visível apenas mediante um processo de representação, não é possível a permanência do político e da ordem que o sustenta. Como escreve Schmitt: «Nenhum sistema político pode sobreviver sequer a uma

geração com simples técnica e afirmação de poder. Ao político pertence a ideia, pois não há nenhuma política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um *ethos* da convicção»[18]. Se a realidade não tem uma estrutura racional que lhe seja intrínseca, o político não faz, para Schmitt, necessariamente parte da realidade, isto é, não faz parte da realidade como uma exigência de uma sua essência hipotética. Falando sobre a possibilidade de o pensar económico e técnico ganhar o seu combate contra o pensar representativo, e de o político desaparecer da própria realidade, Schmitt admite: «Se e quando surgirá este estado da terra e da humanidade, não sei. Por agora ele não está cá»[19]. Mas a derrota do político por um pensar redutor, económico e técnico, encontra-se presente como possibilidade. A despolitização é uma possibilidade em aberto e é ela que, na situação contemporânea, está para decisão. Assim, é justamente neste ponto que pode ser abordada a terceira questão fundamental orientadora do texto de Schmitt: que papel é reservado ao catolicismo romano, considerando-se a sua essência e as características fundamentais do pensar económico e técnico determinantes da época contemporânea? Que papel deverá estar reservado à Igreja católica romana, numa época caracterizada pela carência do princípio da representação, e pelo perigo para a permanência e conservação da esfera do político que desse mesmo princípio depende?

A Igreja católica romana, enquanto *complexio oppositorum*, constituída através da unidade formal possibilitada pela força agregadora de uma vontade dogmática de decisão, surge como o modelo paradigmático do Estado enquanto forma da sociedade política. A Igreja católica romana, não sendo confundível com um Estado, com a forma da sociedade política, fornece, no entanto, o exemplo das estruturas que o determinam enquanto Estado. Do mesmo modo que a Igreja católica romana, o Estado político moderno é uma *complexio oppositorum*. Nele entram em conflito diferentes interesses, perspectivas e mundividências distintas, culturas e sensibilidades diversas. Mas o Estado só se constitui como Estado se à multiplicidade dispersa das oposições for justaposta uma força agregadora, um princípio formal de unidade, expresso na decisão originária de criação e manutenção dessa mesma unidade. É

ao sujeito que detém esta decisão que Schmitt chama, na sua *Teologia Política*, soberano: «Todo o direito é "direito de situação". O soberano cria e garante a situação como um todo na sua totalidade. Ele tem o monopólio desta última decisão»[20]. O soberano político representa o povo que num Estado se constitui. Contudo, o povo que por ele é representado, longe de consistir numa realidade empírica, no conjunto disperso dos indivíduos que pertencem ao povo, é antes a ideia da sua unidade, ou seja, algo meramente ideal, invisível e intangível, algo exclusivamente representável, cuja visibilidade depende necessariamente do processo representativo. Se o povo, enquanto unidade ideal e não enquanto sujeito empírico, se constitui enquanto povo apenas ao ser representado pelo seu soberano — identifique-se esse soberano com o povo empírico (de acordo com o que Schmitt caracteriza, na *Doutrina da Constituição*, como o "princípio democrático da identidade"[21]) ou não —, é justamente a permanência do povo enquanto tal que é posta em causa ao serem ameaçados, na época contemporânea, o exercício da soberania, o princípio da representação e a sobrevivência da esfera do político dele dependente. A Igreja católica romana, na medida em que a sua autoridade assenta no exercício inconfundível do princípio da representação, na medida em que ela representa algo que não pode ser confundido com nada de imediatamente empírico e visível, algo cuja realidade depende da própria realidade da Igreja, deverá então entrar na luta contra o pensar económico e técnico, esforçando-se por devolver ao Estado contemporâneo o princípio da representação que nele, devido à propagação deste mesmo pensar, se arrisca a ser esquecido. Daí que Schmitt possa escrever acerca da Igreja que ela «quer viver com o Estado em comunidade particular, estar diante dele como parceira em duas representações»[22]. Combatendo abertamente um socialismo ateu e explicitamente materialista, para o qual a realidade não é senão o que se encontra no plano da visibilidade, representado sobretudo pelo anarquismo de Bakunine, a Igreja católica romana terá de se esforçar por devolver ao Estado moderno ocidental a capacidade da representação que originariamente lhe pertencia. Diante do parlamentarismo contemporâneo, que confunde já a delegação

(*Vertretung*) com a representação (*Repräsentation*), tomando o deputado parlamentar como um "representante" de interesses e de pessoas concretas, e não da totalidade do povo na sua unidade ideal — confusão essa que é aprofundada pelo sistema de "representação" soviético, no qual os "representantes" não são senão comissários dos produtores, expressando, não uma ideia, mas a "coisa real" que o processo de produção[23] constitui —, cabe à Igreja católica romana chamar o Estado moderno ocidental à assunção do princípio representativo, o qual, embora constituindo-o na sua essência, se encontra nele obscurecido.

Lisboa, Março de 1998

Alexandre Franco de Sá

CATOLICISMO ROMANO

E

FORMA POLÍTICA[24]

Há um sentimento anti-romano. Dele alimenta-se aquele combate contra o papismo, o jesuitismo e o clericalismo que movimenta alguns séculos da história europeia, com uma mobilização gigantesca de energias religiosas e políticas. Não foram apenas sectários fanáticos, mas gerações inteiras de protestantes e de cristãos greco-ortodoxos piedosos que viram em Roma o Anti-Cristo ou a mulher babilónica do Apocalipse. Esta imagem actuou, na sua força mítica, mais profunda e poderosamente do que qualquer cálculo económico. As suas repercursões perduram desde há muito: em Gladstone ou nos *Gedanken und Erinnerungen* de Bismarck ainda se mostra uma inquietação nervosa quando surgem jesuítas ou prelados secretamente intriguistas. Mas o arsenal sentimental ou mesmo, se assim posso dizer, o arsenal mítico do combate cultural e de todo o combate contra o Vaticano, assim como o da separação francesa entre a Igreja e o Estado, é inócuo em comparação com a cólera demoníaca de Cromwell. Desde o século XVIII[25], a argumentação torna-se cada vez mais racionalista ou humanitária, utilitarista e superficial. Só num ortodoxo russo, em Dostoiewski, se ergue uma vez mais o pavor anti-romano à grandeza secular da sua descrição do Grande Inquisidor.

Em todos os diferentes matizes e graduações, permanece sempre o medo diante do incompreensível poder político do catolicismo romano. Posso perceber muito bem que um anglo-saxão protestante sinta diante da "máquina papista" todas as antipatias que lhe são possíveis, quando se lhe torna claro que há um aparelho administrativo hierárquico imenso que quer controlar a vida religiosa e que é dirigido por homens que por princípio recusam ter uma família. Quer dizer,

uma burocracia celibatária. Isso tem de aterrorizá-lo, no seu tipo de sentido de família e na sua repulsa contra qualquer controlo burocrático. Contudo, tal é sempre mais um sentimento não proclamado. O que mais se ouve é a reprovação, repetida em todo o século XIX parlamentar e democrático, segundo a qual a política católica não é nada senão um oportunismo ilimitado. A sua elasticidade é, de facto, espantosa. Ela liga-se com correntes e grupos opostos, e mil vezes se enumerou com que diferentes governos e partidos ela fez coligações nas diferentes terras; como ela, sempre de acordo com a constelação política, vai com absolutistas ou com monarcómacos; durante a Santa Aliança, depois de 1815, um refúgio da reacção e inimigo de todas as liberdades liberais, e reclamando noutras terras para si, em oposição encarniçada, estas mesmas liberdades, particularmente a liberdade de imprensa e a liberdade de educar; como ela prega nas monarquias europeias a aliança entre o Trono e o Altar e sabe estar, nas democracias camponesas dos cantões suíços ou na América do Norte, completamente do lado de uma democracia convicta. Homens de grande significado como Montalembert, Tocqueville, Lacordaire defenderam já um catolicismo liberal, quando muitos dos seus irmãos na fé viam ainda no liberalismo o Anti-Cristo ou, pelo menos, o seu percursor; realistas e legitimistas católicos aparecem lado a lado com defensores católicos da república; são católicos os aliados tácticos de um socialismo que outros católicos tomam pelo diabo, e eles negociaram já de facto com bolchevistas, enquanto defensores burgueses da santidade da propriedade privada ainda viam neles um bando de criminosos permanecendo *hors la loi*. Com cada mudança da situação política, são mudados aparentemente todos os princípios, fora um único: o poder do catolicismo. "Reclama-se dos opositores todas as liberdades em nome dos princípios dos opositores e recusa-se-lhes estas em nome dos próprios princípios católicos". Quão frequentemente se vê a imagem apresentada por pacifistas burgueses, socialistas e anarquistas: os altos prelados da Igreja abençoam os canhões de todas as terras em guerra; ou literatos "neocatólicos", os quais são parte monárquicos e parte comunistas; ou, finalmente, para falar de um outro tipo de impressões sociológicas:

o abade mimado pela dama da côrte junto do franciscano irlandês que encoraja os trabalhadores em greve a preserverar. Sempre de novo nos surgirão diante dos olhos figuras e ligações contraditórias semelhantes.

Alguma coisa nesta multilateralidade e ambiguidade — o duplo rosto, a cabeça de Jano, o hermafrodítico (como Byron se expressou sobre Roma) — deixa-se explicar simplesmente através de paralelos políticos ou sociológicos. Qualquer partido que tenha uma mundividência sólida pode, na táctica do combate político, fazer coligações com os mais diferenciados agrupamentos. Tal não vale menos para o socialismo convicto, na medida em que ele tem um princípio radical, do que para o catolicismo. Também o movimento nacional fez uma aliança, sempre de acordo com a situação singular de cada terra, quer com a monarquia legítima, quer com a república democrática. Sob o ponto de vista de uma mundividência, todas as formas e possibilidades políticas se tornam num simples instrumento da ideia a realizar. Além disso, muito do que aparece como contraditório é apenas consequência e sintoma de um universalismo político. É confirmado por uma surpreendente concordância de todas as partes que a Igreja católica romana, enquanto complexo histórico e aparelho administrativo, continua o universalismo do império romano. Nacionalistas franceses, como cujo característico representante[26] pode ser referido Charles Maurras, teóricos da raça germânica como H. St. Chamberlain, professores alemães de proveniência liberal como Max Weber, um poeta e visionário paneslavista como Dostoiewski, todos fundam as suas construções nesta continuidade da Igreja católica e do império romano. Ora, a cada império mundial pertence um certo relativismo relativamente à enorme variedade de visões possíveis, uma supremacia arrogante sobre as peculiaridades locais e, ao mesmo tempo, uma tolerância oportunista em coisas que não têm qualquer significado central. O império mundial romano e o inglês mostram aqui suficientes semelhanças. Qualquer imperialismo que seja mais do que simples alarido esconde em si opostos, conservadorismo e liberalismo, tradição e progresso — mesmo militarismo e pacifismo. Na história da política inglesa, desde a oposição entre Burke e Warren Hastings até à oposição

entre Lloyd George e Churchill ou Lord Curzon, isso é comprovado quase em cada geração. No entanto, com a referência às propriedades do universalismo, ainda de modo nenhum se definiu a ideia política do catolicismo. Ele só tem de ser mencionado porque o sentimento de medo diante do aparelho administrativo universal se esclarece frequentemente a partir de uma reacção legítima de sentimentos nacionais e locais. No fortemente centralizado sistema romano, em particular, alguns têm de se sentir postos de lado e defraudados no seu patriotismo nacional. Um irlandês, na exasperação da sua consciência nacional gaélica, fez uma declaração segundo a qual a Irlanda é apenas "*a pinch of snuff in the Roman snuff-box*" (muito melhor teria dito se dissesse: *a chicken the prelate would drop into the caldron which he was boiling for the cosmopolitan restaurant*). Por outro lado, precisamente nações católicas — tiroleses, espanhóis, polacos, irlandeses — devem ao catolicismo uma parte importante da sua força de resistência nacional, e não apenas quando o opressor era um inimigo da Igreja. O cardeal Mercier de Malines, assim como o bispo Korum de Trier, representaram a dignidade e a auto-consciência nacionais de um modo maior e mais impressionante do que o fizeram o comércio e a indústria, e isso diante de um opositor que de modo nenhum surgia como um inimigo da Igreja, mas até procurava uma aliança com ela. Com simples explicações políticas ou sociológicas a partir da natureza do universalismo não se poderá explicar tais manifestações, tanto quanto não se pode explicar aquele sentimento anti-romano a partir de uma reacção nacional ou local contra o universalismo e o centralismo, se bem que na história universal qualquer império mundial suscitou tais reacções.

Penso que o sentimento ainda se aprofundaria infinitamente se se concebesse, na sua inteira profundidade, até que ponto a Igreja católica é uma *complexio oppositorum*. Parece não haver oposição que ela não abarque. Desde há muito que ela se glorifica por unir em si todas as formas de Estado e de governo, por ser uma monarquia autocrática cujo chefe é escolhido pela aristocracia dos cardeais, e na qual há, no entanto, tanta democracia que, sem considerar ao estado e à proveniência, o último pastor de Abruzos, tal como Dupanloup o formulou, tem a possibilidade de se tornar neste soberano autocrático.

A sua história conhece exemplos de adaptação espantosa, mas também de rígida intransigência, de capacidade da mais viril resistência e de condescendência feminina, misturadas de modo estranho a altivez e a submissão. Quase não é compreensível que um filósofo rigoroso da ditadura autoritária, o diplomata espanhol Donoso Cortés, e um rebelde entregue em bondade franciscana ao pobre povo irlandês, um rebelde ligado com sindicalistas, como Padraic Pearse, fossem ambos católicos piedosos. Mas também teologicamente domina em todo o lado a *complexio oppositorum*. O Antigo e o Novo Testamento valem um ao lado do outro, o ou-um-ou-outro de Marcião é também aqui respondido com um tanto-um-como-outro. Ao monoteísmo judaico e à sua transcendência absoluta são acrescentados, na doutrina da Trindade, tantos elementos de uma imanência de Deus, que também aqui são pensáveis algumas mediações; e, por causa da sua veneração pelos santos, os ateus franceses e os metafísicos alemães, que redescobriram o politeísmo no século XIX, louvaram a Igreja, pois julgavam descobrir nela um paganismo saudável. A tese fundamental à qual todas as doutrinas de uma filosofia consequentemente anarquista do Estado ou da sociedade se deixam reconduzir, a oposição do homem "mau por natureza" e do homem "bom por natureza", esta questão decisiva para a teoria política, de modo nenhum é respondida no dogma tridentino com um simples sim ou não; o dogma fala antes, diferenciando-se da doutrina protestante de uma completa corrupção do homem natural, apenas de um ferimento, de um enfraquecimento ou de uma perturbação da natureza humana e, através disso, permite na aplicação algumas graduações e adequações. A ligação das oposições estende-se até às últimas raízes sociais e psicológicas dos motivos e representações humanos. O Papa tem o seu nome como pai e a Igreja é a mãe dos crentes e a noiva de Cristo — uma admirável ligação do patriarcal com o matriarcal, a qual consegue dar a direcção de Roma a ambas as correntes dos complexos e instintos mais simples, ao respeito diante do pai e ao amor para com a mãe —; há alguma rebelião contra a mãe? E, finalmente, o mais importante: esta ambiguidade infinita liga-se com o mais preciso dogmatismo e com uma vontade de decisão, tal como culmina na doutrina da infalibilidade papal.

Considerada a partir da ideia política do catolicismo, a essência da *complexio oppositorum* católica romana assenta numa supremacia especificamente formal sobre as matérias da vida humana, tal como até agora nenhum império conheceu. Aqui consegue-se uma configuração substancial da realidade histórica e social que, apesar do seu carácter formal, permanece na existência concreta, que é algo de vivo e, no entanto, na medida mais elevada, racional. Esta peculiaridade formal do catolicismo romano assenta no desempenho rigoroso do princípio da representação. Na sua particularidade, este dá-se muito claramente na oposição ao pensar económico-técnico hoje dominante. Mas antes há ainda um equívoco a afastar.

A partir de uma promiscuidade espiritual que, assim como com muitos outros, também com o catolicismo procura uma irmandade romântica ou hegeliana, qualquer um poderia tornar a *complexio* católica numa das suas muitas sínteses e julgar precipitadamente ter construído a essência do catolicismo. Para os metafísicos da filosofia especulativa pós-kantiana era corrente compreender a vida orgânica e histórica como um processo que decorre em antíteses e sínteses eternas. Aqui, os papéis podem ser distribuídos de qualquer modo. Quando Görres apresenta o catolicismo como princípio masculino e o protestantismo como feminino, ele torna o catolicismo num membro simplesmente antitético e vê a síntese num "terceiro mais elevado". É óbvio que também, pelo contrário, o catolicismo pode surgir como o feminino e o protestantismo como o masculino. Também se pode pensar que os construtores especulativos consideraram ocasionalmente o catolicismo como o "terceiro mais elevado". Tal está particularmente próximo dos românticos catologizantes, se bem que eles não renunciam de boa vontade a instruir a Igreja sobre ela se ter de libertar do jesuitismo e da escolástica, para se tornar em algo "orgânico" mais elevado, a partir da exterioridade esquemática do formal e da interioridade invisível do protestantismo. Nisto assenta o equívoco aparentemente típico. Apesar disso, tais construções são mais do que fantasias ao ar livre. Elas são até — se bem que tal soa improvável — tempestivas no mais alto grau, pois a sua estrutura espiritual corresponde a uma realidade. O seu ponto de partida é, de facto, uma dada cisão e ramificação, uma

antitética que necessita de uma síntese ou uma polaridade que tem um "ponto de indiferença", um estado de dilaceração problemática e da mais profunda indecisão, ao qual não é possível nenhum outro desenvolvimento senão negar-se a si mesmo, para, negando-se, chegar a posições. Um dualismo radical domina realmente em cada âmbito da época presente; no prosseguimento desta discussão, ele terá ainda de ser mencionado mais frequentemente nas suas diferentes configurações. O seu fundamento universal é um conceito de natureza que encontrou a sua realização na terra hodierna, transformada pela técnica e pela indústria. Hoje, a natureza aparece como o pólo oposto ao mundo mecânico das grandes cidades, as quais, com os seus cristais de pedra, de ferro e de vidro, repousam sobre a terra como cubismos gigantescos. A antítese deste império da técnica é a natureza selvagem e bárbara, não tocada por nenhuma civilização, uma reserva na qual "o homem não entra com o seu tormento". Ao conceito de natureza católico romano, uma tal cisão entre um mundo do trabalho humano, racionalista e penetrado pela técnica, e uma natureza romântica intocada é completamente estranha. Parece que os povos católicos têm uma outra relação com o solo do que os protestantes; talvez por eles serem frequentemente, em oposição aos protestantes, povos camponeses que não conhecem qualquer grande indústria. Seja como for, em geral, este facto permanece. Porque razão não há qualquer emigração católica, pelo menos nenhuma do tipo grandioso dos huguenotes ou mesmo dos puritanos? Houve incontáveis emigrantes católicos, irlandeses, polacos, italianos, croatas; a maior parte dos emigrantes podiam ser católicos, pois o povo católico era frequentemente mais pobre do que o protestante. A pobreza, a carência e a perseguição impulsionaram os emigrantes católicos, mas eles não perdem a sua saudade. O huguenote e o puritano têm, em comparação com estes pobres desalojados, uma força e um orgulho que são frequentemente de uma grandeza inumana. Ele consegue viver em qualquer solo. Seria, no entanto, uma imagem incorrecta, dizer que ele cria raízes em qualquer solo. Ele pode construir a sua indústria em todo o lado, tornar qualquer solo no campo do seu trabalho e da sua "ascese intramundana" e, finalmente, ter em todo o lado um lar

confortável — tudo, na medida em que ele se torna senhor da natureza e a subjuga. O seu tipo de domínio permanece inacessível ao conceito de natureza católico romano. Os povos católicos romanos parecem amar o solo, a mãe terra, de outro modo; todos eles têm o seu "*terrisme*". Para eles, a natureza não significa o oposto da arte e da obra humana, nem o oposto do entendimento e do sentimento ou do coração, mas o trabalho humano e o crescimento orgânico, a natureza e a *ratio* são uma mesma coisa. A viticultura é o mais belo símbolo desta união, mas também as cidades que são construídas a partir de tal tipo espiritual aparecem como produtos que cresceram naturalmente do solo, os quais se introduzem na paisagem e permanecem fieis à sua terra. No conceito de "urbano" que lhes é essencial, elas têm uma humanidade tal que permanece eternamente inacessível ao mecanismo de precisão de uma cidade industrial moderna. Do mesmo modo que o dogma tridentino não conhece a ruptura protestante entre a natureza e a graça, também o catolicismo romano não compreende todos aqueles dualismos de natureza e espírito, natureza e entendimento, natureza e arte, natureza e máquina e o seu mútuo *pathos*. Tal como a oposição entre a forma vazia e a matéria sem forma, permanece-lhe estranha a síntese de tais antíteses, e a Igreja católica é algo completamente diferente daquele "terceiro mais elevado" (aliás sempre ausente) da filosofia da natureza e da filosofia da história alemãs. Não se lhe adequa nem o desespero das antíteses nem a altivez ilusória da sua síntese.

Daí que, para um católico, se alguém quisesse fazer da sua Igreja um pólo contrário à época mecanicista, isso teria de surgir como um elogio duvidoso. É uma manifesta contradição, a qual aponta de novo para a surpreendente *complexio oppositorum*, que um dos sentimentos protestantes mais fortes veja no catolicismo romano uma degeneração e um abuso do cristianismo, porque ele terá mecanizado a religião numa formalidade sem alma, enquanto, ao mesmo tempo, precisamente alguns protestantes regressam numa fuga romântica à Igreja católica, porque procuram nela a salvação da ausência de alma de uma época racionalista e mecanicista. Se a Igreja consentisse aqui em não ser mais do que a polaridade, plena de alma, da ausência de alma, ela ter-se-ia esquecido de si mesma. Ela tornar-se-ia no desejado complemento do

capitalismo, num instituto higiénico para os sofrimentos dos combates da concorrência, num passeio de Domingo ou numa estância de Verão do citadino. Existe naturalmente um significativo efeito terapêutico da Igreja, mas a essência de uma tal instituição não pode consistir nisso. O rousseaunianismo e o romantismo podem, como muitas outras coisas, fruir também o catolicismo — como uma ruína grandiosa ou uma antiguidade indubitavelmente genuína — e podem, "na poltrona dos avanços de 1789", tornar também esta coisa num artigo de consumo de uma burguesia relativista. Muitos, particularmente os católicos alemães, estão aparentemente orgulhosos por serem descobertos por historiadores da arte. A sua alegria, em si insignificante, não precisaria aqui de ser mencionada se um pensador político original e rico de ideias, Georges Sorel, não tivesse procurado na nova ligação da Igreja com o irracionalismo a crise do pensamento católico. Na sua opinião, enquanto até ao século XVIII a argumentação da apologética eclesiástica queria demonstrar a fé racionalmente, mostra-se no século XIX que são precisamente as correntes irracionalistas da Igreja que são bem sucedidas. É, de facto, correcto que, no século XIX, todos os tipos possíveis de uma oposição contra o iluminismo e o racionalismo reanimam o catolicismo. As tendências tradicionalistas, misticistas e românticas fizeram muitos convertidos. Também hoje domina entre os católicos, tanto quanto o posso julgar, uma forte insatisfação com a apologética produzida, a qual é sentida por alguns como uma argumentação aparente e um esquema vazio. Mas nada disso toca o essencial, porque identifica o racionalismo e o pensar das ciências naturais e não repara que na base da argumentação católica está um modo de pensar particular, interessado na direcção normativa da vida social humana, e que se demonstra com uma lógica especificamente jurídica.

Quase em cada conversa se pode observar quão profundamente o método das ciências naturais e da técnica domina hoje o pensar, como, por exemplo, nas provas usuais da existência de Deus, o Deus que rege o mundo como o Rei o Estado se torna inconscientemente no motor que impulsiona a máquina cósmica. A imaginação do habitante moderno da grande cidade está, até aos seus últimos átomos, cheia de

representações técnicas e industriais, e projecta-as no cósmico ou no metafísico. O mundo torna-se, para esta ingénua mitologia mecanicista e matemática, num dínamo gigantesco. Aqui não há também qualquer diferença de classes. A imagem do mundo do patrão industrial moderno é igual à do proletário industrial como um gémeo ao outro. Daí que eles se compreendam bem um ao outro, quando combatem conjuntamente pelo pensar económico. O socialismo, na medida em que se tornou na religião do proletário industrial das grandes cidades, contrapõe ao grande mecanismo do mundo capitalista um anti-mecanismo fabuloso, e o proletariado dotado de consciência de classe considera-se como o senhor legítimo deste aparelho, ou seja, apenas como o senhor que lhe é apropriado, e considera a propriedade privada do patrão capitalista como um resíduo inadequado de um tempo tecnicamente ultrapassado. O grande patrão não tem nenhum outro ideal senão o de Lenine: o de uma "terra electrificada". No fundo, eles só lutam pelo método correcto da electrificação. Os financeiros americanos e os bolchevistas russos encontram-se juntos no combate pelo pensar económico, isto é, no combate contra os políticos e os juristas. Na camaradagem desta aliança está também Georges Sorel, e aqui, no pensar económico, encontra-se uma oposição essencial do tempo hodierno contra a ideia política do catolicismo.

Pois tudo aquilo que o pensar económico sente como a sua objectividade, a sua glória e a sua racionalidade contradiz esta ideia. O racionalismo da Igreja católica compreende moralmente a natureza psicológica e sociológica do homem e não diz respeito, como a indústria e a técnica, ao domínio e à utilização da matéria. A Igreja tem a sua racionalidade particular. Conhece-se a afirmação de Renan: *toute victoire de Rome est une victoire de la raison.* No combate contra o fanatismo sectário, ela esteve sempre do lado do bom senso humano, em toda a Idade Média ela reprimiu, como Duhem muito bem mostrou, a superstição e a feitiçaria. Mesmo Max Weber verifica que o racionalismo romano continua a viver nela, que ela soube superar grandiosamente os cultos da embriaguês dionisíaca, os êxtases e a imersão na contemplação. Este racionalismo repousa no institucional e é essencialmente jurídico; a sua grande realização consiste em tornar o sacerdócio num ofício, mas

isso também de um modo particular. O Papa não é o profeta, mas o vigário de Cristo. Qualquer selvajaria fanática de um profetismo desenfreado é mantida afastada por uma tal formação. Por o ofício ser independente do carisma, o sacerdote recebe uma dignidade que parece abstrair completamente da sua pessoa concreta. Apesar disso, ele não é o funcionário e o comissário do pensar republicano e a sua dignidade não é impessoal como a do funcionário moderno, mas o seu ofício remete, numa cadeia ininterrupta, para o encargo pessoal e para a pessoa de Cristo. Tal é a mais espantosa *complexio oppositorum*. Em tais distinções, repousa a força criadora racional e, ao mesmo tempo, a humanidade do catolicismo. Ela permanece no humano-espiritual; sem arrastar para a luz a escuridão irracional da alma humana, ela dá-lhe uma orientação. Ela não dá, como o racionalismo económico-técnico, receitas para a manipulação da matéria.

O racionalismo económico está tão longe do racionalismo católico que ele consegue suscitar contra si um medo especificamente católico. A técnica moderna torna-se simplesmente servidora de quaisquer carências. Na economia moderna, corresponde a uma produção extremamente racionalizada um consumo completamente irracional. Um mecanismo racional admirável serve uma procura qualquer, sempre com a mesma seriedade e precisão, diga a procura respeito a blusas de seda ou a gases venenosos ou a qualquer outra coisa. O racionalismo do pensar económico habituou-se a contar com certas carências e a ver apenas aquilo que ele pode "satisfazer". Na grande cidade moderna, ele ergueu um edifício no qual tudo decorre de um modo calculado. Este sistema de objectividade infalível pode aterrorizar um católico piedoso, e isto precisamente pela racionalidade. Pode-se hoje dizer que talvez sejam mais os católicos nos quais a imagem do Anti-Cristo ainda está viva, e que, quando Sorel vê a prova da força vital na capacidade de tais "mitos", ele comete uma injustiça contra o catolicismo com a sua afirmação de que os católicos já não acreditam na sua escatologia e de que nenhum deles ainda espera o juízo final. Tal é, de facto, incorrecto, embora já nas *soirées* de São Petersburgo De Maistre faça o senador russo dizer algo semelhante. Num espanhol como Donoso Cortés, em católicos franceses como Louis Veuillot e

Léon Bloy, num convertido inglês como Robert Hugh Benson, a expectativa do juízo final está tão imediatamente viva como em qualquer protestante do século XVI e XVII que via em Roma o Anti-Cristo. Deve-se, no entanto, reparar que é precisamente o aparelho económico-técnico moderno que prepara para um sentimento católico muito difuso um tal horror e um tal pavor.

O medo genuinamente católico corresponde ao reconhecimento de que aqui, de um modo fantástico para o sentimento católico, o conceito de racional é deturpado, porque um mecanismo de produção que serve a satisfação de quaisquer carências materiais é chamado "racional" sem que seja perguntado pela racionalidade do fim — a única coisa essencial —, fim esse à ordem do qual está o mecanismo superiormente racional. O pensar económico não consegue perceber de todo este medo católico; ele está de acordo com tudo, desde que se deixe abastecer com os meios da sua técnica. Ele não sabe nada acerca de um sentimento anti-romano, nem nada acerca do Anti-Cristo e do Apocalipse. A Igreja é para ele um aparecimento estranho, mas não mais estranho do que outras coisas "irracionais". Há homens que têm carências religiosas — bem, então trata-se de satisfazer realmente estas carências. Tal parece não ser mais irracional do que alguns caprichos sem sentido da moda, os quais, no entanto, também são satisfeitos. Quando as eternas lâmpadas diante de todos os altares católicos forem alimentadas pela mesma central eléctrica que abastece os teatros e os locais de dança da cidade, então o catolicismo ter-se-á tornado para o pensar económico numa coisa, relativamente ao sentimento, também conceptualizável e evidente.

Este pensar tem a sua realidade e a sua glória próprias, na medida em que ele permanece absolutamente objectivo, isto é, na medida em que ele permanece junto das coisas. O político não é para ele objectivo, porque ele se tem de referir a outros valores que não os meramente económicos. Mas o catolicismo é político em sentido eminente, diferenciando-se desta objectividade económica absoluta. Nomeadamente, o político não significa aqui o tratamento e o domínio de certos factores de poder sociais e internacionais, tal como quer o conceito maquiavélico de política, o qual faz dela uma simples técnica,

na medida em que isola um momento singular e exterior da vida política. A mecânica política tem as suas leis próprias, e o catolicismo, tanto quanto qualquer outra grandeza histórica que entra na política, é por elas abarcado. Que desde o século XVI o "aparelho" da Igreja se tenha tornado mais rígido, que ela (apesar do romantismo, ou talvez para o tornar inócuo) seja mais do que na Idade Média uma burocracia e uma organização centralizada, tudo aquilo que se caracteriza sociologicamente como "jesuitismo", esclarece-se não apenas a partir do combate com os protestantes, mas também a partir da reacção contra o mecanismo do tempo. O príncipe absoluto e o seu "mercantilismo" foram os percursores do tipo de pensar económico moderno e de um estado político que está mais ou menos num ponto de indiferença entre a ditadura e a anarquia. Com a imagem da natureza mecanicista do século XVII, desenvolve-se um aparelho de poder estatal e a já frequentemente descrita "objectivação" de todas as relações sociais, e, neste *milieu*, a organização eclesiástica torna-se também, como uma couraça protectora, mais sólida e mais rígida. Tal não é em si ainda nenhuma prova de fraqueza e de velhice política; a questão é apenas se ainda vive nele uma ideia. Nenhum sistema político pode sobreviver sequer a uma geração com simples técnica e afirmação de poder. Ao político pertence a ideia, pois não há nenhuma política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um *ethos* da convicção.

A partir da pretensão de ser mais do que o económico, cresce para o político a necessidade de se referir a outras categorias além da produção e do consumo. É estranho, para dizê-lo mais uma vez, que os patrões capitalistas e os proletários socialistas considerem unanimemente a pretensão do político como uma usurpação e, a partir do seu pensar económico, sintam o poder dominante dos políticos como "não objectivo". Visto de um modo politicamente consequente, isso significa aliás apenas que determinados agrupamentos sociais de poder — os poderosos patrões privados ou os trabalhadores organizados de determinadas fábricas ou ramos da indústria — utilizam a sua posição no processo de produção para tomar nas mãos o poder estatal. Se eles se voltam contra os políticos e a política enquanto tais, eles referem-se a um poder político concreto, a um poder político que por enquanto ainda está no seu caminho. Se eles conseguirem pô-lo de lado, então

também a construção da oposição de um pensar económico e de um pensar político perderá o seu interesse, e surge um novo tipo de política do novo poder, estabelecido sobre uma base económica. Mas aquilo que eles fizerem será política, e isso significa a exigência de um tipo específico de validade e de autoridade. Eles referir-se-ão à sua indispensabilidade social, ao *salut public*, e assim estão já na ideia. Nenhuma grande oposição social se deixa resolver economicamente. Se o patrão disser aos trabalhadores: "eu alimento-vos", respondem-lhe os trabalhadores: "nós alimentamos-te", e isto não é nenhuma luta em torno da produção e do consumo, não é de todo algo económico, mas surge a partir de um diferente *pathos* da convicção moral ou jurídica. Isto diz respeito à imputação moral ou jurídica de quem é autenticamente o produtor, o criador e, em consequência disso, o senhor da riqueza moderna. No momento em que a produção se torna totalmente anónima e um véu de sociedades anónimas e outras pessoas "jurídicas" torna impossível a imputação de homens concretos, a propriedade privada dos que não são senão capitalistas, como um apêndice inexplicável, tem de ser repelida. Tal irá surgir, apesar de, pelo menos hoje, ainda haver patrões que se sabem impor com a reivindicação da sua indispensabilidade pessoal.

Numa tal luta, o catolicismo poderia passar quase despercebido, enquanto ambos os partidos pensarem economicamente. O seu poder não assenta em meios económicos, mesmo que a Igreja possa ter também propriedades fundiárias e diversas "participações". Tais são inócuas e idílicas junto dos grandes interesses industriais nas matérias-primas e nos mercados. A posse das fontes de petróleo da terra pode talvez decidir o combate em torno do domínio mundial, mas neste combate não participará o governador de Cristo sobre as terras. O Papa consiste em ser o soberano do Estado da Igreja — o que significa isso na grande confusão da economia mundial e dos imperialismos? O poder político do catolicismo não assenta nem em meios de poder económico nem em meios de poder militar. Independentemente destes, a Igreja tem aquele *pathos* da autoridade em toda a sua pureza. Também a Igreja é uma "pessoa jurídica", mas de um modo diferente de uma sociedade anónima. Esta, o produto típico da época da produção, é

um modo de cálculo, mas a Igreja é uma representação concreta, uma representação pessoal de uma personalidade concreta. Todo aquele que a conheceu reconheceu que ela, num estilo supremo, é a portadora do espírito jurídico e a verdadeira herdeira da jurisprudência romana. Um dos seus mistérios sociológicos consiste em ela ter a capacidade da forma jurídica. Mas ela só tem a força para esta forma, como para qualquer forma, porque ela tem a força da representação. Ela representa a *civitas humana*, ela apresenta a cada instante a união histórica entre o devir humano e o sacrifício de Cristo na cruz, ela representa o próprio Cristo, pessoalmente, o Deus que se tornou homem na realidade histórica. No representativo assenta a sua supremacia sobre uma época do pensar económico.

Ela é no presente o último exemplo isolado da capacidade medieval de formação de figuras representativas — o Papa, o imperador, o monge, o cavaleiro, o comerciante —, seguramente o último dos quatro últimos pilares que um académico[27] pôde um dia contar (Câmara dos Lordes inglesa, Estado-Maior prussiano, Academia francesa e Vaticano); tão isolado que quem vê nela apenas a forma exterior tem de dizer, com um epigrama de escárnio, que ela representa em geral apenas ainda a representação. O século XVIII teve ainda algumas figuras clássicas, como a do "*législateur*"; até a deusa da razão aparece como representativa, se se recordar da improdutividade do século XIX. Para ver até que ponto a faculdade representativa terminou, precisa-se apenas de recordar a tentativa de contrapor à Igreja católica uma empresa concorrente, formada a partir do espírito científico moderno: Auguste Comte queria fundar uma Igreja "positivista". Aquilo que surgiu do seu esforço é uma imitação de efeitos lamentáveis. Nele apenas se pode admirar a disposição nobre deste homem, e mesmo a sua imitação é ainda grandiosa em comparação com outras tentativas semelhantes. Este grande sociólogo reconheceu os tipos representativos da Idade Média, o clérigo e o cavaleiro, e comparou-os com os tipos da sociedade moderna, com o erudito e com o comerciante industrial. Mas era um erro tomar por tipos representativos o erudito moderno e o comerciante moderno. O erudito só era representativo no tempo da passagem, no combate com a Igreja, e o comerciante só era uma

grandeza espiritual enquanto individualista puritano. Desde que corre a máquina da vida económica moderna, ambos se tornaram cada vez mais servos da grande máquina, e é difícil dizer o que eles autenticamente representam. Já não há estados. A burguesia francesa do século XVIII, o terceiro estado, declarou de si que era "a nação". A famosa frase "*le tiers Etat c'est la Nation*" era mais profundamente revolucionária do que se suspeitava, pois se um único estado se identifica com a nação, ele supera a ideia de estado, a qual exige uma multiplicidade de estados para uma ordem social. Daí que a sociedade burguesa já não fosse capaz de mais nenhuma representação e tenha caído no destino do dualismo universal que, nesta época, por todo o lado se repete, isto é, daí que ela desdobre as suas "polaridades": de um lado o burguês, do outro o boémio que, na melhor das hipóteses, não representa nada senão ele mesmo. A resposta consequente foi o conceito de classe do proletariado. Ele agrupa a sociedade objectivamente, ou seja, segundo a posição no processo de produção, e corresponde por isso ao pensar económico. Assim, ele prova que pertence à sua mentalidade renunciar a toda e qualquer representação. O erudito e o comerciante tornaram-se abastecedores ou trabalhadores dirigentes. O comerciante senta-se no seu escritório e o erudito na sua sala ou no laboratório. Ambos servem, se são realmente modernos, um ofício. Ambos são anónimos. Não tem sentido requerer que eles representem algo. Eles são ou gente privada ou expoentes, não representantes.

O pensar económico conhece apenas um tipo de forma: a precisão técnica; e tal é o maior afastamento da ideia do representativo. O económico, na sua relação com o técnico — a diferença interna de ambos ainda tem de ser referida —, requer uma presença real das coisas. A ele correspondem representações como "reflexo", "emanação" ou "espelhamento", expressões que caracterizam um conjunto material, diferentes estados de agregação da mesma matéria. Com tais imagens, o ideal é tornado claro, a fim de ser incorporado na pragmaticidade. Segundo, por exemplo, a famosa versão "económica" da história, as visões políticas e religiosas são o "reflexo" ideológico das relações de produção, o que não significa outra coisa — se se pode tratar esta

doutrina segundo a sua própria medida — senão que, na sua hierarquia social, os produtores económicos devem estar acima dos "intelectuais"; e, nas interpretações psicológicas, ouve-se com agrado uma palavra como "projecção". Metáforas como projecção, reflexo, espelhamento, emanação, transferência procuram a base objectiva "imanente". A ideia da representação, pelo contrário, é tão dominada pelo pensamento da autoridade pessoal, que tanto o representante como o representado têm de afirmar uma dignidade pessoal. Ela não é nenhum conceito pragmático. Num sentido eminente, só uma pessoa pode representar — diferenciando-se da simples "delegação do lugar" —, e representar uma pessoa autoritária ou uma ideia que, na medida em que é representada, precisamente se personifica. Deus ou, na ideologia democrática, o povo, ou ideias abstractas como liberdade e igualdade, são o conteúdo pensável de uma representação, mas não a produção e o consumo. A representação dá à pessoa do representante uma dignidade própria, porque o representante de um valor elevado não pode não ter valor. Contudo, não apenas o representante e o representado requerem um valor, mas também o terceiro, o destinatário para o qual eles se voltam. Diante de autómatos e de máquinas não se pode representar, tão pouco quanto eles mesmos podem representar ou ser representados, e quando o Estado se tornou no Leviatã, ele desapareceu do mundo do representativo. Este mundo tem a sua hierarquia de valores e a sua humanidade. Nele vive a ideia política do catolicismo e a sua força para a grande forma triádica: para a forma estética do artístico, para a forma jurídica do direito e, finalmente, para o brilho glorioso de uma forma de poder histórico-universal.

Aquilo que é o último no crescimento natural e histórico, aquilo que é o último florescimento e o último acréscimo, a beleza estética da forma, é o que mais ressalta aos olhos para uma época pensada com base na fruição artística. Da grande representação, dão-se por si mesmas a configuração, a figura e o símbolo visível. O carácter não figurativo, carente de representação, da fábrica moderna recebe os seus símbolos a partir de um outro tempo, porque a máquina é carente de tradição, tão pouco figurável que a própria república soviética russa não encontrou nenhum outro símbolo para as suas armas além da foice e

do martelo, o que corresponde ao estado da técnica há mil anos, mas não expressa o mundo do proletariado industrial. Pode-se ver satiricamente estas armas como uma alusão a que a propriedade privada dos camponeses economicamente reaccionários triunfou sobre o comunismo dos trabalhadores industriais, e a pequena economia agrária sobre a grande fábrica mecânica, tecnicamente mais perfeita. Mas, apesar disso, esta simbólica primitiva tem algo que falta à mais elevada técnica mecânica, algo humano: uma linguagem. Não é de admirar que as belas manifestações exteriores recaiam sobretudo no tempo do económico, pois tudo isso é o que principalmente lhe falta. No entanto, também no estético ele permanece habitualmente no superficial. Pois a capacidade da forma a que aqui se chega tem o seu núcleo na capacidade da linguagem de uma grande retórica. Deve-se aqui pensar, não nos trajes dos cardeais, admirados snobisticamente, ou na pompa exterior de uma bela procissão, com tudo o que lhes pertence de beleza poética. Também a grande arquitectura, a pintura e a música sacras ou as obras poéticas significativas não são o critério da capacidade de forma de que aqui se fala. Hoje há inquestionavelmente uma separação entre a Igreja e a arte criadora. Um dos poucos grandes poetas católicos das últimas gerações, Francis Thompson, anunciou-o no admirável ensaio sobre Shelley: a Igreja, outrora não menos a mãe dos poetas do que dos santos, de Dante não menos do que de São Domingos, conserva agora para si ainda apenas a glória da santidade e abandona a arte a estranhos. "*The separation has been ill for poetry; it has not been well for religion*". Tal é verdade, e ninguém o poderia formular de um modo mais belo e correcto; o estado presente não é bom para a religião, mas para a Igreja não é nenhuma doença mortal.

A força da palavra e do discurso, a retórica no seu sentido grande, é, pelo contrário, um sinal da vida humana. Talvez seja hoje perigoso falar assim. O desconhecimento do retórico pertence aos efeitos daquele dualismo polar do tempo, o qual se manifesta aqui em ele ter, de um lado, uma música que canta de um modo exaltado e, de outro lado, uma objectividade muda, e que tenta tornar a arte "genuína" em algo romântico-musical-irracional. Sabe-se que há uma estreita relação do retórico ao "*esprit classique*"; tê-la reconhecido e descrito permanece um

dos maiores méritos de Taine. Só que ele matou o conceito vivo do clássico através da antítese com o romântico e, sem que ele próprio nisso autenticamente acreditasse, esforçou-se por mostrar o clássico como o retórico e, deste modo, como ele julgava, como artificialidade, como simetria vazia e como completa falta de vida. Um inteiro jogo de antitética! Na contraposição do racionalismo e de um qualquer "irracional", o clássico é atribuído ao racionalístico e o romântico ao irracional, e o retórico vem para o clássico-racionalístico. E, no entanto, é precisamente o discurso que não se discute e sobre o qual não se raciocina, mas o discurso representativo, se assim se lhe pode chamar, que é decisivo. Ele movimenta-se em antíteses, mas estas são, não oposições, mas os diferentes elementos que são configurados na *complexio* para que o discurso tenha vida. Pode-se abarcar Bossuet com as categorias de Taine? Ele tem mais entendimento do que muitos racionalistas e mais força intuitiva do que todos os românticos. Mas o seu discurso só é possível tendo como pano de fundo uma autoridade impressionante. Na sua arquitectura, ele não se movimenta nem decaindo numa discursividade, nem decaindo numa sentença, nem decaindo na dialéctica. A sua grande dicção é mais do que música; é uma dignidade humana que se torna visível na racionalidade do falar que se forma a si mesmo. Tudo isso pressupõe uma hierarquia, pois a ressonância espiritual da grande retórica surge a partir da crença na representação que o orador requer. Nele se mostra que, para a história universal, o sacerdote pertence ao soldado e ao político. Ele pode estar junto deles como figura representativa, pois eles mesmos são tais figuras, e não junto do mercador e do técnico que pensam economicamente, os quais apenas lhe dão esmolas e confundem a sua representação com uma decoração.

Uma união da Igreja católica com a forma hodierna do industrialismo capitalista não é possível. À aliança do trono e do altar não se seguirá nenhuma aliança do escritório e do altar, nem nenhuma aliança da fábrica e do altar. Pode haver consequências imprevisíveis quando o clero católico romano da Europa já não se recrutar principalmente a partir da população camponesa, mas a grande massa dos religiosos forem citadinos. Em relação àquela impossibilidade, isso

não alterará nada. É certo que permanece fixo que o catolicismo se adequará a qualquer ordem da sociedade e do Estado, e também àquela em que dominam os empresários capitalistas ou os sindicatos e os conselhos de operários. Mas ele só se lhe pode adequar se o poder que se baseia na situação económica se tornou político, ou seja, se os capitalistas ou os trabalhadores que chegaram ao poder dominante tomaram sobre si, em toda a forma, a representação estatal com a sua responsabilidade. Então, o novo poder dominante será forçado a tornar válida uma outra situação além da apenas económica e jurídico-privada; a nova ordem não se pode esgotar no funcionamento do processo de produção e de consumo, porque ela tem de ser formal; pois cada ordem é uma ordem jurídica e cada Estado um Estado de direito. No momento em que tal é introduzido, a Igreja pode-se ligar a ele, tal como se ligou a qualquer ordem. Ela não está de todo limitada a Estados nos quais a nobreza fundiária ou os camponeses são a classe dominante. Ela precisa de uma forma estatal, pois senão nada está presente que corresponda à sua atitude essencialmente representativa. O domínio do "capital", exercido nos bastidores, ainda não é nenhuma forma, embora ele possa certamente minar uma forma política existente e torná-la numa fachada vazia. Se ele o conseguir, ele "despolitizou" completamente o Estado, e se o pensar económico conseguisse realizar o seu objectivo utópico de introduzir um estado absolutamente não político da sociedade humana, então a Igreja permaneceria a única portadora do pensar político e da forma política; ela teria um monopólio imenso, e a sua hierarquia estaria mais próxima do domínio político mundial do que jamais estivera na Idade Média. Segundo a teoria e estrutura ideal que lhe é própria, ela não poderia certamente desejar um tal estado, pois ela pressupõe junto dela o Estado político, uma "*societas perfecta*" e não um *trust* de interesses. Ela quer viver com o Estado em comunidade particular, estar diante dele como parceira em duas representações.

Pode-se observar como com a propagação do pensar económico também desaparece a compreensão de cada tipo de representação. No entanto, o parlamentarismo hodierno contém, pelo menos segundo o seu fundamento ideal e teorético, o pensamento da representação. Ele até repousa sobre o assim chamado, com uma expressão técnica,

"princípio representativo". Na medida em que neste nada é enunciado senão a designação de uma delegação — a delegação dos indivíduos eleitores —, tal princípio não significaria nada de característico. Na literatura de direito constitucional e na literatura política do último século é pensada, nesta palavra, uma delegação do povo, uma representação do povo diante de um outro representante, o rei; mas ambos — ou, quando a constituição é republicana, só o parlamento — representam "a nação". Daí que se diga da Igreja que ela "não tem quaisquer instituições representativas", porque não tem nenhum parlamento e os seus representantes não derivam do povo a autorização dos seus poderes. Ela representa, consequentemente, "a partir de cima". Durante o século XIX, no combate das delegações do povo com a realeza, a jurisprudência perdeu o sentido e o conceito específico de representação. A doutrina do Estado alemã, em particular, desenvolveu aqui uma mitologia erudita que é ao mesmo tempo monstruosa e complicada: o parlamento representa, enquanto orgão de Estado secundário, um outro orgão, um orgão primário (o povo), mas este orgão primário não tem nenhuma outra vontade além do orgão secundário, enquanto isso não lhe for "particularmente reservado"; ambas as pessoas são apenas uma única pessoa, formando dois orgãos e, no entanto, apenas uma pessoa, e assim por diante. Leia-se a propósito apenas o estranho capítulo da doutrina geral do Estado de Georg Jellinek *Repräsentation und repräsentative Organe.* O sentido simples do princípio representativo é o de que os deputados são delegados do povo inteiro e, desse modo, têm uma dignidade autónoma em relação aos eleitores, sem que a dignidade deixe de derivar do povo (não dos eleitores singulares). "O deputado não está ligado a encargos e a ordens e é responsável apenas diante da sua consciência". Tal significa, na personificação do povo e na unidade do parlamento enquanto seu representante, pelo menos segundo a ideia, uma *complexio oppositorum*: uma *complexio oppositorum* da multiplicidade dos interesses e dos partidos numa unidade; e tal é pensado representativamente e não economicamente. Daí que o sistema soviético proletário procure aniquilar este rudimento de um tempo que pensa de um modo não económico, e acentue que os delegados apenas são emissários e agentes,

comissários dos produtores com um "*mandat impératif*" e exoneráveis em qualquer momento, servidores administrativos do processo de produção. A "totalidade" do povo é apenas uma ideia; a totalidade do processo económico é uma coisa real. O que é incontornável é a consequência espiritual do anti-espiritual, com a qual, na maré viva do socialismo, os jovens bolchevistas fizeram do combate pelo pensar económico-técnico um combate contra a ideia, contra qualquer ideia em geral. Enquanto persistir um resto de ideia, domina também a representação de que algo é preexistente antes da realidade dada do material, de que algo é transcendente, e tal significa sempre uma autoridade vinda de cima. Para um pensar que quer derivar as suas normas da imanência do económico-técnico, tal aparece como uma intervenção a partir de fora, como uma perturbação da máquina que corre por si mesma, e um homem de espírito com instinto político que combata contra os políticos vê logo no apelo à ideia a reivindicação da representação e, assim, da autoridade, uma arrogância que não permanece na ausência de forma proletária e não permanece na massa compacta da realidade "corpórea", na qual os homens não precisam de nenhum governo e também "as coisas se governam a si mesmas".

Diante da consequência do pensar económico, as formas política e jurídica são igualmente secundárias e perturbadoras, mas só onde surgiu o paradoxo de haver fanáticos deste pensar — tal paradoxo só é possível na Rússia — é que se manifesta a sua total inimizade contra a ideia e contra todo o intelecto não económico e não técnico. Sociologicamente, isso significa o instinto correcto da revolução. A inteligência e o racionalismo não são em si revolucionários; nada o é tanto quanto o pensar técnico: ele é estranho a todas as tradições sociais. A máquina é carente de tradição. Pertence às intuições sociológicas bem sucedidas de Karl Marx ter reconhecido que a técnica é efectivamente o princípio revolucionário e que, ao lado dela, toda a revolução jusnaturalista é um jogo arcaico. Uma sociedade que não fosse edificada senão sobre a técnica que progride não seria, consequentemente, senão revolucionária. Mas ela ter-se-ia destruído a si mesma, a si e à sua técnica. O pensar económico não é tão absolutamente radical e, apesar da sua ligação hodierna, pode estar em

oposição ao tecnicismo absoluto. Pois ao económico pertencem ainda certos conceitos jurídicos como posse e contrato. Contudo, ele restringe-os a um mínimo e sobretudo ao direito privado.

A impressionante contradição entre o objectivo de tornar o económico num princípio social e o esforço de permanecer, apesar disso, no direito privado, particulamente na propriedade privada, apenas pode, neste contexto, ser mencionada. Interessa aqui que a tendência do económico para o direito privado significa uma limitação da formação jurídica. Espera-se que a vida pública se governe a si mesma; ela deve ser dominada pela opinião pública do público, isto é, de pessoas privadas; e a opinião pública, por seu lado, deve ser dominada por uma imprensa que se mantém na propriedade privada. Nada neste sistema é representativo, tudo é uma coisa privada. Considerada historicamente, a "privatização" inicia-se no fundamento, na religião. O primeiro direito individual, no sentido da ordem social burguesa, foi a liberdade de religião; no desenvolvimento histórico daquele catálogo de direitos à liberdade — liberdade de fé e de consciência, liberdade de associação e de reunião, liberdade de imprensa, liberdade de acção e de profissão —, ela é início e princípio. Mas onde quer que se ponha o religioso, em toda a parte ele mostra o seu efeito absorvente e absolutizador, e se o religioso é o privado, então, pelo contrário, é o privado que, em consequência disso, é sacralizado religiosamente. Nenhum deles se pode separar do outro. A propriedade privada é então sagrada precisamente porque é uma coisa privada. Esta união, que até agora quase não se tornou consciente, esclarece o desenvolvimento sociológico da sociedade moderna europeia. Também nela há uma religião: a religião do privado; sem ela, o edifício desta ordem social ruiria. A religião ser uma coisa privada dá ao privado uma sanção religiosa; a garantia absoluta de que a propriedade privada está acima de qualquer risco só existe no sentido autêntico onde a religião é uma coisa privada. Na sociedade moderna europeia, mas também em qualquer parte. Se o princípio da religião como coisa privada está frequentemente citado no programa de Erfurt da social-democracia alemã, tal é um desvio interessante na direcção do liberalismo. Daí que no teólogo deste programa, em Karl Kautsky, se

encontre (no seu escrito sobre a Igreja católica e o cristianismo, 1906[28]) a correcção, tão sintomática na sua inofensiva casualidade, segundo a qual a religião seria menos uma coisa privada do que, no fundo, apenas uma coisa do coração.

Em oposição à fundamentação liberal com base no privado, a formação jurídica da Igreja católica é publicista. Também isso pertence à sua essência representativa e lhe torna possível abarcar o religioso, nessa medida, juridicamente. Daí que um nobre protestante, Rudolf Sohm, pudesse definir a Igreja católica como algo essencialmente jurídico, com o que considerava a religiosidade cristã como essencialmente não jurídica. A sua penetração por elementos jurídicos estende-se, de facto, extraordinariamente longe, e algum comportamento político do catolicismo, aparentemente contraditório e utilizado frequentemente para reprovações, encontra a sua explicação na peculiaridade formal e jurídica. Também a jurisprudência mundana manifesta, na realidade social, uma certa *complexio* de interesses e tendências contrapostos. Também nela se encontra uma mistura peculiar da capacidade de conservadorismo tradicional e de resistência jusnaturalista-revolucionária, de um modo semelhante ao catolicismo. Em cada movimento revolucionário se pode verificar que ele vê nos juristas, nos "teólogos da ordem vigente", os seus inimigos particulares e que, ao mesmo tempo, são precisamente juristas que, pelo contrário, estão ao lado da revolução e lhe dão um *pathos* do direito oprimido e ofendido. A partir da sua supremacia formal, a jurisprudência pode assumir facilmente, diante de formas políticas que se sucedem, uma atitude semelhante à do catolicismo, na medida em que ela se relaciona positivamente com diferentes complexos de poder, sob o único pressuposto de que basta "que uma ordem seja produzida" para um mínimo de forma. Na medida em que a nova situação deixa reconhecer uma autoridade, ela oferece a base para uma jurisprudência, o fundamento concreto para uma forma substancial.

Contudo, apesar de todo este parentesco no formal, o catolicismo vai mais além, e isto porque representa uma outra coisa e representa mais do que a jurisprudência mundana, ou seja, representa não apenas a ideia da justiça, mas também a pessoa de Cristo. Ele chega assim à

sua reivindicação de ter um poder e uma honra próprios. Ele pode negociar com o Estado como um partido com os mesmos direitos e, deste modo, criar novo direito, enquanto a jurisprudência apenas é uma mediação do direito já em vigor. Dentro do Estado, a lei que o juiz tem de aplicar é-lhe mediada pela sua colectividade nacional; entre a ideia da justiça e o caso singular, introduz-se, consequentemente, uma norma mais ou menos formada. Um tribunal internacional que fosse independente, isto é, que estivesse ligado, não a instruções políticas, mas apenas a princípios de direito, estaria imediatamente mais próximo da ideia da justiça. Por causa do seu desprendimento em relação ao Estado singular, ele contrapor-se-ia, de um modo diferente do de um tribunal estatal, também ao Estado, com a reivindicação de representar algo autonomamente: a ideia da justiça, independente das preferências e dos pareceres dos Estados singulares. A sua autoridade basear-se-ia então na representação imediata desta ideia, não na sua delegação pelos Estados singulares, mesmo que ele surgisse através de um acordo destes Estados. Ele teria de surgir, consequentemente, como uma instância originária e, por isso, também universal. Tal seria a expansão natural da consequência lógica e, psicologicamente, uma decorrência da posição originária do poder, a qual está como fundamento na posição originária do direito. Pode-se compreender muito bem os pensamentos que foram manifestados pelos publicistas dos Estados poderosos contra um tal tribunal. Todos eles correspondem ao conceito de soberania. O poder de decisão sobre quem é soberano significaria uma nova soberania, e um tribunal que tivesse tal autorização seria um super-Estado e um super-soberano que poderia ele mesmo criar uma nova ordem, se fosse ele, por exemplo, que tivesse de decidir competentemente sobre o reconhecimento de um novo Estado. É uma sociedade das nações, e não um tribunal, que pode ter pretensões deste tipo. Mas ela torna-se deste modo um sujeito autónomo, e isso quer dizer que ela, juntamente com a sua função de sentenciar, de tratar com uma administração, e assim por diante — funções que talvez levem consigo uma autonomia patrimonial, o direito de um orçamento próprio e outras manifestações exteriores —, também significa algo para si mesma. A sua actividade não estaria limitada à

aplicação de normas de direito vigentes, como a actividade de um tribunal, o qual é um serviço. Ela também seria mais do que um árbitro, porque ela teria em todos os conflitos decisivos um interesse próprio de auto-afirmação. Ela deixaria então de dar validade exclusivamente à justiça — falando politicamente, de dar validade ao *status quo*. Se ela estivesse na base da situação política que constantemente se altera enquanto princípio determinante, ela teria de decidir, a partir do poder que lhe é próprio, aquilo que é ou não é para reconhecer como uma nova ordem e um novo Estado. Tal não se deixa derivar por si mesmo da situação do direito vigente até agora, pois a maior parte dos novos Estados surgiram contra a vontade daqueles que foram até então os seus senhores soberanos. Mas através do momento da afirmação própria, dar-se-ia a possibilidade de um antagonismo do direito e da auto-afirmação, e uma tal instância representaria também ainda, fora da ideia da justiça impessoal, uma personalidade própria e poderosa.

Na grande história da Igreja romana, junto do *ethos* da justiça está também o *ethos* do poder próprio. Ele é ainda intensificado até ao *ethos* da glória, do esplendor e da honra. A Igreja quer ser a noiva real de Cristo; ela representa o Cristo regente, dominador e vencedor. A sua reivindicação de glória e de honra assenta, em sentido eminente, no pensamento da representação. Ele cria a eterna oposição da justiça e do esplendor glorioso. O antagonismo está no universalmente humano, apesar de cristãos piedosos verem frequentemente aí uma forma de particular maldade. A grande traição que se reprova à Igreja romana é que ela não compreende Cristo como um homem privado e o cristianismo como uma coisa privada e como uma pura interioridade, mas configura uma instituição visível. Rudolf Sohm julgava reconhecer o pecado original no jurídico; outros viram-no, mais grandiosa e profundamente, na vontade de domínio mundial. A Igreja torna-se qualquer imperialismo de alcance mundial quando este alcança o seu objectivo de dar ao mundo a paz, mas é nisso que uma angústia hostil à forma vê a vitória do diabo. O Grande Inquisidor de Dostoiewski confessa com plena consciência ter cedido às tentações de Satã, porque sabe que o homem é por natureza mau e pequeno, um rebelde cobarde que precisa de um senhor, e porque só o sacerdote romano encontra a

coragem de tomar sobre si toda a maldição que pertence a tal poder. Dostoiewski projectou aqui, com grande violência, na Igreja romana o seu próprio ateísmo potencial. Para o seu instinto, que, no fundo, é anarquista — e tal é sempre ateu —, qualquer poder era algo mau e desumano[29]. No quadro do temporal, a tentação do mal, a qual se encontra em qualquer poder, é certamente eterna, e só em Deus está superada completamente a oposição do poder e do bem; mas querer escapar à oposição através da recusa de qualquer poder terreno seria a pior desumanidade. Um sentimento obscuro e muito difuso sente como má a frieza institucional do catolicismo, e a vastidão informe de Dostoiewski como o verdadeiro cristianismo. Tal é tão superficial como tudo o que permanece acanhado no sentimento e no sentir, e não vê sequer quão pouco cristã é a representação segundo a qual Cristo poderia aparecer ainda uma ou mais vezes entre os homens, como que experimentalmente, entre a sua existência terrena e o seu regresso glorioso no Dia do Juízo[30]. Com mais concisão do que Dostoiewski e, apesar disso, indo infinitamente mais além no horizonte, o espírito de um católico francês encontrou uma imagem que abarca toda a tensão do antagonismo e que, ao mesmo tempo (através da formulação de uma apelação dirigida contra a justiça de Deus), leva a justiça dialecticamente até ao extremo, na medida em que conserva a categoria jurídica com as formas julgamento e apelação — uma cena inaudita do Dia do Juízo que Ernest Hello teve a coragem de retratar: quando se tiver pronunciado o juízo do juiz dos mundos, um maldito coberto de crimes ficará imóvel e, para pavor do universo, dirá ao juiz: *j'en appelle.* "Com esta palavra apagam-se as estrelas". Segundo a ideia do Juízo Final, a sua sentença é, no entanto, infinitamente definitiva, *effroyablement sans appel.* A quem apelas tu do meu juízo? — pergunta o juiz Jesus Cristo; e numa calma temível, o maldito responde. *J'en appelle de ta justice à ta gloire.*

Em cada uma destas três grandes formas do representar, a *complexio* da vida contraditória é configurada na unidade da representação pessoal. Cada uma das três formas pode então também suscitar uma inquietude e uma confusão particulares e vivificar de novo o sentimento anti-romano. Nenhum sectário e nenhum herético quis ver quanto o

pensamento da representação, no seu personalismo, é humano no mais profundo sentido. Daí que fosse um novo e particular tipo de combate, quando, no século XVIII, a Igreja católica encontrou um opositor que lhe contrapunha precisamente a ideia de humanidade. O seu entusiasmo tinha um fogo nobre. Mas onde ele alcançou um significado histórico, ele mesmo decaiu novamente no destino daquele antagonismo cuja contemplação tantas energias despertou contra a Igreja. Enquanto a ideia de humanidade conservou uma força original, os seus defensores encontraram também a coragem de a levar a cabo com uma grandeza desumana. Os filósofos humanitários do século XVIII pregaram o despotismo iluminado e a ditadura da razão[31]. São aristocratas auto-conscientes. Eles fundam a sua autoridade e as suas sociedades secretas, ligações rigorosamente esotéricas[32], em eles representarem a ideia de humanidade. Neste como em qualquer esoterismo há uma supremacia desumana sobre os que não são iniciados, sobre os homens medianos e sobre a democracia de massas[33] universal. Quem sente ainda hoje esta coragem? Seria extraordinariamente instrutivo reparar no destino que é reservado a um monumento particularmente alemão da grande mentalidade humanitária, a uma obra como a *Flauta Mágica* de Mozart. Ela é hoje alguma coisa mais do que uma música alemã agradável, um idílio e uma precursora da opereta vienense? Ela é também — qualquer um o assegura — uma canção do iluminismo, do combate do Sol contra a noite, da luz contra as trevas. Até aqui, também para o sentir de uma época democrática tudo estaria naturalmente na melhor ordem. Se se pensar melhor, já poderia ser que a rainha da noite, contra a qual combate o sacerdote maçónico, seja, num sentido particular, a mãe. Mas finalmente: que virilidade da auto-consciência e da auto-certeza autoritária, aterrorizadora para o homem dos séculos XIX e XX, domina nestes sacerdotes e que diabólica ironia contra o homem mediano, contra o pai de família Papagueno, pensado com base na satisfação das suas carências económicas, o qual é despachado ao preecherem-lhe os seus desejos e ao satisfazerem-lhe as suas carências. Nada há mais temível do que esta ópera tão amada, desde que se faça o esforço de a ver sob um aspecto que abranja a história das ideias. Deve-se compará-la com a *Tempestade* de Shakespeare e reconhecer como surgiu

de Próspero um sacerdote maçónico e de Caliban um Papagueno. O século XVIII ousava ainda ser muito seguro de si e ter o conceito aristocrático do secreto. Numa sociedade que já não tem tal coragem, já não haverá mais nenhuns "*arcana*", mais nenhuma hierarquia, mais nenhuma diplomacia secreta e, em geral, mais nenhuma política, pois a qualquer grande política pertence o "*arcanum*". Tudo se jogará atrás dos bastidores (diante de uma plateia de Papaguenos). Poder-se-á ter ainda segredos de negócios e segredos industriais? Este tipo de segredos parece encontrar uma compreensão particular no pensar económico-técnico, e poderia estar já aí novamente o início de um novo poder incontrolado. Por agora, isto permanece ainda totalmente no económico, pensável de um modo pouco representativo, e só os conselhos proletários é que chegaram até agora ao pensamento de se escandalizar contra tais segredos. Ouvir-se-á falar sempre só de humanidade e, por isso, não se verá que também a ideia de humanidade, logo que se realiza, subjaz à dialéctica de qualquer realização e, desumanamente, tem de deixar de não ser nada senão humana.

A Igreja católica não tem hoje na Europa nenhum opositor que se lhe contraponha abertamente, enquanto sua inimiga, com tanto entusiasmo como aquele espírito do século XVIII. O pacifismo humanitário não é capaz de uma inimizade, pois o seu ideal decai na justiça e na paz; em muitos pacifistas, senão nos melhores, trata-se, além disso, apenas do cálculo plausível segundo o qual a guerra significa frequentemente um mau negócio, trata-se do sentimento racionalista, que não se consegue acalmar, segundo o qual na guerra são desperdiçados tanta energia e tanto material. A sociedade das nações, tal como hoje existe, pode ser uma instituição útil, mas não surge como opositora da Igreja universal nem sequer, em geral, como o guia ideal da humanidade. O último opositor europeu foi a maçonaria. Se o fogo da sua época heróica ainda vive nela, não o consigo saber. Contudo, naquilo que ela também tem de pretensões ideais, ela poderia ser, para o pensar económico consequente, tão indiferente quanto o catolicismo e a sociedade das nações. Para este pensar, tudo isso são apenas sombras, uma talvez uma sombra do futuro, o catolicismo uma sombra do passado, e — alguém disse-o efectivamente — é insignificante

se uma sombra estende a mão à outra, do mesmo modo que o é se elas lutam uma com a outra. A humanidade é uma ideia tão abstracta que, junto dela, o catolicismo ainda aparece como compreensível, porque ele pode ser interessante, pelo menos, para o consumo estético. De novo, pela terceira vez, a objectividade dos capitalistas que pensam economicamente está aqui muito próxima da disposição de um comunismo radical. Nem os homens nem as coisas precisam de um "governo", se se abandonar o mecanismo do económico e do técnico às suas leis imanentes. Se, sob tal argumentação, for recusada qualquer autoridade política, então o maior anarquista do século XIX, Bakunine, aparece como o guerreiro ingénuo que se antecipa gerações no combate contra ideia e contra o espírito, para libertar o caminho de todos os obstáculos metafísicos e ideológicos, e que se vira agora com um ímpeto de cita[34] contra a religião e a política, contra a teologia e a jurisprudência.

O seu combate contra o italiano Mazzini é como o simbólico recontro nos postos avançados de uma enorme evolução histórico-mundial que tem maiores dimensões do que as migrações de povos. Para Bakunine, a fé em Deus do maçon Mazzini era, como qualquer fé em Deus, apenas uma prova de escravidão e a autêntica causa de toda a desgraça, de toda a autoridade estatal e política; era centralismo metafísico. Marx e Engels também eram ateus, mas neles actuava, como critério último, a oposição da cultura. A antipatia insuperável que, em ambos os alemães ocidentais, já se agita contra o oriental Lasalle, era mais do que um capricho irrelevante. Mas o seu combate feroz dentro da Primeira Internacional mostrava que o seu ódio contra o russo vinha das camadas mais profundas do seu instinto. E vice versa: tudo no anarquista russo se escandalizava contra o "judeu alemão" (que ainda era de Trier) e contra Engels. O que excitava sempre de novo o anarquista era o seu intelectualismo. Eles tinham demasiadas "ideias", demasiado "cérebro". Bakunine só pode pronunciar com cólera sibilante a palavra "*cervelle*"; atrás dela, ele pressente, com razão, a reivindicação da autoridade, da disciplina e da hierarquia. Qualquer tipo de cerebralismo é para ele um inimigo da vida. O seu instinto bárbaro inquebrantável retirou aqui, com grande segurança, um

conceito aparentemente acidental, mas na verdade decisivo, que os revolucionários alemães, quando criaram a classe combatente "proletariado", estigmatizaram com um estranho *pathos* moral: o "proletariado miserável". Esta caracterização (*à la fois méprisant et pittoresque*) pode valer efectivamente como um sintoma, porque está carregada incessantemente com valorizações. De todos os lados do pensar social, há relações à estranha mistura "proletariado miserável": ele é um proletariado, mas a ele pertencem também o boémio da época burguesa, o pedinte cristão e todos os humilhados e ultrajados. Em qualquer revolução e rebelião, ele desempenhou um papel pouco claro mas essencial. Os escritores bolchevistas concederam-lhe frequentemente, nos últimos anos, uma reabilitação. Mas quando Marx e Engels pensavam em diferenciar o seu proletariado genuíno desta ralé "apodrecida", eles denunciam quão fortemente as representações tradicionais da cultura moral e europeia ocidental estavam ainda neles actuantes. Eles querem dar ao seu proletariado uma dignidade social, o que nunca é possível senão com conceitos morais. Mas aqui Bakunine teve a coragem fabulosa de ver precisamente no proletariado miserável o portador das coisas futuras, de apelar para a "*canaille*". Que retórica fulminante: "Compreendo como o escol do proletariado precisamente a grande massa, os milhões de incivilizados, de deserdados, de desgraçados e de analfabetos que o senhor Engels e o senhor Marx desejariam submeter ao domínio paternal de um governo forte. Compreendo como o escol do proletariado precisamente aquela eterna carne para canhão dos governos, aquela grande canalha que está quase ainda intocada pela civilização burguesa e que transporta no seu íntimo, nas suas paixões e instintos, todos os germes do socialismo do futuro"[35]. Em parte alguma como nesta passagem se mostrou tão poderosamente a oposição decisiva à cultura, onde se abre a cena daquilo que é essencialmente actual e onde se torna reconhecível de que lado está hoje o catolicismo enquanto grandeza política.

Desde o século XIX, há na Europa duas grandes massas que se contrapõem, como estranhos, à tradição europeia ocidental e à sua cultura, duas grandes correntes que se deparam com a sua barragem: o proletariado da luta de classes das grandes cidades e o espírito russo

que se afasta da Europa. Vistas a partir da cultura tradicional europeia ocidental, ambas são bárbaras, e onde elas têm uma força auto-consciente, também se chamam orgulhosamente a si mesmas bárbaras. É profundamente correcto no plano da história das ideias que elas se encontrem em solo russo, na república soviética russa. A ligação não é nenhum acaso da história universal, por diferentes e até contrapostos que possam ser ambos os elementos, o espírito russo e os trabalhadores industriais das grandes cidades, e por pouco esclarecido que todo o acontecimento permanecerá segundo todas as construções feitas até agora e segundo a própria teoria do marxismo. Sei que no ódio russo contra a cultura europeia ocidental pode haver mais cristianismo do que no liberalismo e no marxismo alemão, que grandes católicos tiveram o liberalismo como um inimigo pior do que o ateísmo socialista aberto e que, finalmente, na ausência de forma poderia talvez estar potencialmente a força para uma nova forma que também configurasse a época económico-técnica. A Igreja católica não precisa de se decidir aqui *sub specie* da sua continuação, a qual sobrevive a tudo; também aqui ela será a *complexio* de tudo o que sobrevive. Ela é a herdeira. Mas há, apesar disso, uma decisão inevitável do dia presente, da situação actual e de cada geração singular. Aqui, a Igreja, mesmo que ela não se possa declarar por nenhum dos partidos em combate, tem de estar, de facto, de um lado, assim como ela esteve, por exemplo, na primeira metade do século XIX, do lado contra-revolucionário. E aqui creio: naquele combate nos postos avançados de Bakunine, a Igreja católica e o conceito católico de humanidade estavam do lado da ideia e da civilização europeia ocidental, mais próximos de Mazzini do que do socialismo[36] ateu do anarquista russo.

O AUTOR

Nascido em 1888, em Plettenberg, em Wetsfália, de família de tradição católica, Carl Schmitt fez os seus estudos de direito em Berlim, Munique e Estrasburgo. Foi professor na Universidade de Greifswald (1921) e na Universidade de Bona (1922), na Escola Superior Comercial de Berlim (1928), na Universidade de Colónia (1933) e na Universidade de Berlim (1933-1945), e autor de uma vasta obra que o situa entre os pensadores mais influentes da filosofia e da ciência política contemporâneas. Comprometido com o regime nacional-socialista na sua primeira fase, e Conselheiro de Estado na Prússia a partir de 1933, foi impedido de leccionar após a Segunda Guerra Mundial, tendo-se retirado para a sua cidade natal em 1947. Até à sua morte em 1985, os seus escritos, animados ao mesmo tempo por um rigor conceptual capaz da análise mais clara e mais fria e por uma ironia de tom provocatório diante dos "dogmas humanitários" do nosso tempo, levaram Alexandre Kojève a declarar, aquando da sua visita a Plettenberg, que Carl Schmitt era o único alemão com quem valia a pena falar na República Federal. A sua obra, que desde há décadas merece amplo reconhecimento sobretudo na Alemanha, França, Itália e Espanha, assim como na esfera anglo-saxónica, permanece incompreensivelmente ainda desconhecida no mundo lusófono.

O TRADUTOR

Nascido em Lisboa, em Maio de 1972, Alexandre Franco de Sá é Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa e Mestre em Filosofia pela Universidade de Lisboa, onde em Janeiro de 1998 defendeu uma dissertação intitulada «*A Crítica do Ocidente na Filosofia de Martin Heidegger. De* Sein und Zeit *aos* Beiträge zur Philosophie», sob

a orientação do Prof. Doutor Manuel José do Carmo Ferreira. No âmbito da preparação da sua Dissertação de Mestrado, estudou na Universidade Albert Ludwig, em Freiburg im Breisgau, a convite do Prof. Doutor Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Foi bolseiro da Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica e do Istituto Italiano degli Studi Filosofici. Tem colaborado com o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e participado, em Portugal e no estrangeiro, em seminários dedicados ao estudo da filosofia alemã e do pensamento político contemporâneo.

NOTAS

[1] Cf. Carl SCHMITT. *Politische Theologie II*. Berlim, Duncker & Humblot, 1996; p.24.

[2] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; pp.7-8.

[3] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.19.

[4] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.14.

[5] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.24.

[6] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.14.

[7] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.14.

[8] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.23.

[9] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.14.

[10] Carl SCHMITT. *Verfassungslehre*. Berlim, Duncker & Humblot, 1989; pp.209-210.

[11] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.32.

[12] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.19.

[13] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; pp.19-20.

[14] Martin HEIDEGGER. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989; vol.65 das *Gesamtausgabe*.

[15] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.35.

[16] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.36.

[17] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-

Cotta, 1984; p.22.

[18] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.28.

[19] Carl SCHMITT. *Der Begriff des Politischen*. Berlim, Duncker & Humblot, 1996; p.54.

[20] Carl SCHMITT. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlim, Duncker & Humblot, 1996; p.19.

[21] Cf. Carl SCHMITT. *Verfassungslehre*. Berlim, Duncker & Humblot, 1989; p.205.

[22] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; p.32.

[23] Carl SCHMITT. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Estugarda, Klett-Cotta, 1984; pp.44-45.

[24] Para a presente tradução foi usada a edição da editora Klett-Cotta, publicada em 1984, a qual contém o texto da 2ª edição, publicado em 1925 na editora Theatiner, de Munique. As alterações em relação à 1ª edição, aparecida dois anos antes, não passam de pequenos e irrelevantes pormenores. No entanto, estas serão assinaladas em nota do tradutor. Agradecemos ao Prof. Carlo Galli, da Universidade de Bolonha, tradutor da edição italiana, a referência desta edição, onde tais alterações vêm assinaladas (*N. do T.*).

[25] «Desde o século XVIII...», acrescentado na 2ª edição, de 1925 (*N. do T.*).

[26] O termo alemão traduzido aqui por "representante" é, não *Repräsentant*, mas *Vertreter*. Se estivesse aqui em causa a distinção central no pensamento político de Schmitt entre representação (*Repräsentation*) e delegação (*Vertretung*) — o que não é o caso —, tal tradução seria equívoca. Contudo, na presente passagem, a que apenas se alude a Charles Maurras poder estar *em vez* dos nacionalistas franceses, ou seja, poder simbolizá-los e substituí-los, dizer que Charles Maurras é o "representante" dos nacionalistas franceses — no sentido de ele ser o nacionalista francês mais *representativo* — pareceu-nos a tradução mais aceitável (*N. do T.*).

[27] Carl Schmitt refere-se a Paul Bourget, como é esclarecido na 1ª edição, de 1923 (*N. do T.*).

[28] Carl Schmitt refere-se a *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, a qual é, não de 1906, mas de 1908 (*N. do T.*).

[29] Schmitt retira na 2ª edição, de 1925, em relação à 1ª edição, de 1923, algumas linhas em que, referindo-se ao Papa Inocêncio III como «o maior de todos os Papas», o comparava a Dostoiewski, atribuindo-lhe uma maior humanidade (*N. do T.*).

[30] A partir de «e não vê sequer...», trata-se de um acrescento da 2ª edição, de 1925 (*N. do T.*).

[31] Na 1ª edição, em 1923, acrescentava-se «ou seja, da sua razão» (*N. do T.*).

[32] Na 1ª edição, em 1923, acrescentava-se que as sociedades secretas eram «sociologicamente, o principal veículo do movimento iluminista» (*N. do T.*).

[33] Na 1ª edição, de 1923, falta o adjectivo «de massas» (*N. do T.*).

[34] Numa carta a Ruge, datada de Maio de 1843, Bakunine caracteriza a sua situação na Alemanha como a de um cita entre os persas. Os citas, povo que travou violentas batalhas contra o Império Persa, eram identificados pelo seu carácter incivilizado (*N. do T.*).

[35] Na 1ª edição, em 1923, a citação surge escrita em língua francesa e mais longa. Ela é retirada de "Écrit contre Marx. Fragment formant une suite de l'Empire Knouto-Germanique" in Bakunine. *Ouevres.* V, Paris, 1910; p.414 (*N. do T.*).

[36] O texto da 1ª edição, de 1923, dizia, em vez de «mais próximo...»: «junto de Mazzini e não do socialismo...» (*N. do T.*).

Biblioteca de Ciências Humanas

Os Militares no Poder - Joaquim Manuel Croca Caeiro

A Metamorfose do Samurai - Eugénio Brandão

Catolicismo Romano e Forma Política - Carl Schmitt

a editar:

A Arte de Governar - António Marques Bessa

Depois do Leviathan? - Miguel Ayuso

O Trabalhador - Ernst Jünger

Reflexões sobre a Violência - George Sorel